

REVUE THOMISTE

LES ILLUSIONS DE L'IDÉALISME

ET

LEURS DANGERS POUR LA FOI

Un jeune universitaire, philosophe et croyant, essayait ces derniers mois, dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (1), une conciliation apologétique de sa philosophie qui procède de Kant et de sa croyance qui est celle de l'Église catholique. Grâce à ses titres officiels et au recueil où très libéralement son étude était admise, M. Maurice Blondel, déjà connu par son livre sur l'*Action*, pouvait se promettre pour lecteurs des membres de l'Université, anciens normaliens comme lui, et des professeurs de séminaires ou de facultés libres, scolastiques comme nous. Et puis l'étude s'annonçait de façon très alléchante : « *Les exigences de la pensée contemporaine et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux.* » Sans tarder, la catholique *Quinzaine* et l'idéaliste *Revue de Métaphysique et de Morale* se sont trouvées d'accord pour recommander à leurs lecteurs l'essai hardi du jeune apologiste néo-kantien.

Car M. Blondel est néo-kantien. La « méthode de la philosophie », pour lui, c'est la méthode kantienne poussée à ses dernières conséquences phénoménistes : la raison spéculative sait que nous avons des idées, elle ne sait pas si ces idées correspondent à quoi que ce soit en dehors de nous. C'est la pratique, l'action, qui lui apprend la vérité objective de ce qu'elle pense.

(1) *Annales de Philosophie chrétienne*, janvier à juillet 1896.

Mais, de soi, les choses qui existent, sont « transcendantes » et la pensée est « immanente ». La « méthode de la philosophie », c'est donc la « méthode d'immanence » qui se borne à étudier « le système lié de nos pensées » le « phénoménisme intégral » de la connaissance rationnelle et de l'action (1).

Donc, selon M. Blondel, point de solution philosophique au problème religieux » si l'on ne se plie à la discipline du criticisme. « L'heureuse hardiesse dont il semble désormais indispensable de s'armer, c'est de recourir à la méthode d'immanence et de l'appliquer intégralement, avec une rigueur inflexible, à l'examen de la destinée humaine ; elle seule, capable de définir le problème, est capable de le résoudre (2). »

Les esprits qu'intéresse aujourd'hui le mouvement religieux et philosophique, les théologiens en particulier, ne sauraient passer outre à ces affirmations : il y a, dans ces hardiesses, si crânement prônées, autre chose que les trouvailles personnelles d'un jeune philosophe à l'esprit inventif. Il y a une doctrine d'école que d'autres jeunes professeurs, catholiques et néo-kantiens eux aussi propagent activement. Disciples ou arrière-disciples de MM. Renouvier, Lachelier et Boutroux, ils professent les principes du criticisme dans les lycées ou facultés de l'État et même en certaines chaires de l'enseignement libre. Il passe maintenant en France le même vent de kantisme qui soufflait en Allemagne, il y a vingt-cinq ans ; une partie de notre jeunesse catholique et lettrée, répète, déjà, ce que disait en 1874 le théologien allemand Schaezler : « Nous autres, fils de la société moderne, nous sommes tous, sans exception, imbus, par nos études littéraires comme par nos hautes études, du principe kantien. Il s'est pour ainsi dire infiltré dans notre sève et converti en notre sang (3). » Suivez cette infiltration, dans une jeune et chrétienne revue, *le Sillon* : « Nous avons vu que la raison avec ses procédés déductifs est incapable de sortir jamais d'elle-même, éternellement impuissante à atteindre le mystérieux noumène (4)... La science aura

(1) *Annales*, mars, 606, 607 ; — mai, 143 ; — juin, 247.

(2) *Id.*, mars, 600, 604, 605.

(3) SCHAEZLER, *D. Thomas contra Liberalismum*, p. 126. — R. P. PEILLAUBE, *Théorie des concepts*, p. 7, 8. — M. FOULLÉE, *Le Mouvement idéaliste*, p. xx, xxi.

(4) *Le Sillon*, 10 avril 1896, p. 150.

beau progresser, il lui sera éternellement impossible de rendre autre chose que ce que l'homme lui aura confié, c'est-à-dire, d'une part, des faits expérimentaux sans valeur par eux-mêmes, et, de l'autre, pour féconder ces faits, les lois de son propre esprit (1). »

Cette jeunesse imbue d'idéalisme nous demandera nécessairement de lui fournir une apologétique idéaliste, l'ancienne ne valant plus rien aux yeux de ses philosophes. M. Blondel s'est chargé de la demande : il nous presse, nous objurgue, nous blâme ; il nous rappelle, nous autres théologiens, à notre devoir présent. Il nous fait savoir que nous avons à « consacrer un progrès humain de la conscience religieuse », à « perfectionner l'intelligence même du christianisme », à promouvoir « le renouvellement mutuel des perspectives philosophiques et religieuses par l'action pleinement conséquente de la pensée moderne. » Oh ! ce sera difficile, on le sait bien : « C'est ce qui suppose une prodigieuse intégration de pensée et tout l'effort accumulé de la réflexion philosophique et de la conscience religieuse. » Mais c'est nécessaire et voici l'ultimatum : « Aussi longtemps que l'on n'en passera point par là, le catholicisme sera, ce semble, justement mis hors la loi dans le monde philosophique et ne pourra rencontrer les hommes de pensée, ni être rencontré par eux (2) ». Les théologiens sont avertis : s'ils veulent d'autres croyants que des bonnes femmes, des enfants et des ignorants, s'ils veulent convertir des philosophes, ils doivent avant tout se convertir au néo-kantisme.

Nous sommes donc en présence d'un mouvement que ses promoteurs catholiques veulent étendre des écoles à l'Église. Or celle-ci, depuis des siècles, possède son école, l'*École*, où elle forme ses théologiens et ses philosophes. On nous avertit donc charitablement de « discerner », sans plus tarder, « ce qui se cache d'incurable stérilité dans les tentatives de la *néo-scholastique* » ; on nous déclare n'exister « qu'une seule philosophie que suscite et qu'appelle la religion » ; et de cette philosophie, qui se rattache à la critique néo-kantienne, on nous prophétise qu'il pourra surgir « une École nouvelle ». En ce temps-là, un pape de l'avenir, moins

(1) *Le Sillon*, 10 avril 1896, p. 151.

(2) *Annales*, mai, 146, 147, — juillet, 344.

embarrassé de scolastique que certains de ses prédécesseurs, nous donnera quelque Encyclique *De instauranda philosophia christiana, per methodum immanentiae*. M. Blondel espère même, pour cette philosophie chrétienne des temps futurs, le beau rôle « de préparer ou de rendre opportune une de ces définitions dont l'avenir peut-être enrichira le trésor toujours accru de la foi (1). » Alors, sans doute, quelque chef-d'œuvre philosophico-religieux de la méthode d'immanence, figurera, nouvelle Somme évinçant l'autre, sur la table du concile de Kœnigsberg.

En attendant, nous serions bien imprévoyants, bien inattentifs au mouvement actuel des esprits, si nous nous autorisions de l'aspect obscur et contourné des formules néo-kantiennes, ou encore du style quasi décadent où elles s'enveloppent, pour ne voir dans tout ce débat qu'une dispute d'initiés. Ces initiés veulent être initiateurs : ce sont des hommes d'action. Leur action qui est intellectuelle participe à l'universalité souveraine de la raison philosophique ; ils touchent à toutes les sciences : à la sociologie comme à l'esthétique. Leur haute critique déclare que « l'étude des phénomènes les plus précis relève de sa compétence aussi bien que celle de la perception sensible (2) ». En revanche notre compétence philosophique est niée : « Que les théologiens et tous ceux qui ont mission et grâce pour répandre la science sacrée, restent pleinement théologiens, sans croire qu'ils gagneront quoi que ce soit à voiler ou à compliquer leur caractère ; à nous parler d'abord et uniquement de ce que nous connaissons peut-être mieux qu'eux (3). »

Allons-nous désertir ce terrain de la philosophie qui est nôtre et qu'on nous conteste avec tant de hauteur et si peu de sérénité philosophique ? Laisserons-nous plus longtemps, ces nouveaux venus, nous absents, déclarer que pour discuter philosophiquement devant des esprits modernes le problème de la foi, il faut « d'autres méthodes et une autre compétence (4), et que nous ne comptons plus ? La première réponse à ces fanfaronnades de jeunesse, c'est d'obliger leurs auteurs à nous parler en face. Les

(1) *Annales*, juillet 344, — mai, 437.

(2) *Id.*, mai 446.

(3) *Id.*, juin 260, 261.

(4) *Id.*, 263.

idéalistes chrétiens veulent faire dériver du mouvement néo-kantien une nouvelle forme d'apologétique : montrons-leur que l'étude attentive de toutes leurs doctrines sollicite notre compétence et intéresse notre ministère, si du moins nous tenons à l'honneur de la foi et à l'influence de la théologie dans les milieux intellectuels de notre pays.

Commençons donc — c'est l'ordre logique — par critiquer philosophiquement la méthode d'immanence ; après, nous jugerons de son usage en apologétique. On nous la présente sans discussion comme LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE ; je répondrai par une question préalable.

I. — LA MÉTHODE D'IMMANENCE EST-ELLE UNE MÉTHODE ?

Qui dit méthode dit, selon la force même de l'expression, un chemin, un procédé rationnel menant au vrai. Une méthode se juge donc à la vérité de ses résultats ; aussi demanderai-je à M. Blondel, comment la méthode d'immanence nous conduit au vrai.

Ce n'est pas, comme les anciennes méthodes objectivistes, en cherchant à constater le mieux possible l'égalité de nos idées aux choses : la pensée étant immanente, cette constatation est chimérique. Le vrai, au sens de la critique néo-kantienne, réside exclusivement dans le déterminisme de nos phénomènes internes de conception ; le vrai, c'est le système nécessaire de nos idées, se déroulant en nous (1).

Je demanderai donc à M. Blondel ce qu'il connaît de ce déterminisme : la réalité ou l'apparence.

Il n'en connaît pas la réalité, puisque, selon la rigueur du principe d'immanence, « ce qui nous est immanent, comme la pensée vivante et l'action, est encore transcendant à la vue réfléchie et philosophique qu'on en a (2). » Ni dans son essence, ni même dans le fait brut de son existence, nous ne saisissons en soi la réalité

(1) *Annales*, mars, 607, 608, 609.

(2) *Id.*, mai, 141, 143, — mars, 606.

de notre pensée. En conséquence nous avons perdu tout droit logique d'affirmer la réalité de notre méthode : nous en connaissons l'apparence, nous ne savons pas ce qu'elle est en soi, ni si elle est, nous lui connaissons une apparence de vérité ; nous ne savons pas si cette vérité est, ni même si, en soi, aucune vérité est.

M. Blondel ne souffrira pas, je le sais bien, de se voir ainsi acculé, par la logique de sa propre pensée, au phénoménisme le plus inconsistent ; car il fait un prodigieux effort dans son livre sur *L'Action* pour rétablir après coup la présence réelle de l'être dans la pensée. C'est, selon lui, l'action qui opère ce prodige. L'action, c'est le libre choix par la volonté humaine, de tout ce que réclame le bien complet dont elle subit nécessairement, au plus intime d'elle-même, en tous et chacun de ses vouloirs particuliers, l'attrait capital et nécessaire. L'action, à l'inverse de la pensée pure, qui se concentre toute en soi sur son idée abstraite, nous fait prendre immédiatement contact avec la réalité de toutes choses, du sensible, de l'intelligible, de Dieu : le propre de la volonté qui agit n'est-il pas de *s'aliéner* en quelque sorte dans le bien qui manque primitivement à son être, mais qu'elle cherche ? L'action transforme ainsi la connaissance rationnelle : avant d'agir nous n'avons dans l'esprit que des formes immanentes, après nous vérifions, dans le mouvement même de notre volonté vers l'être, la réalité de ces formes : « l'être dans la connaissance n'est pas avant, mais après la liberté du choix (1). » L'action, c'est le « médiateur » efficace et nécessaire entre la connaissance et la réalité.

Ce rétablissement de la vérité spéculative par les nécessités de la pratique paraît à M. Blondel d'une souveraine efficacité : c'est mieux qu'une preuve pour lui, mieux qu'une évidence rationnelle, c'est « l'expansion réelle de la volonté », prise sur le vif de sa réalité vivante et concrète. « La question se tranche antérieurement au jeu dialectique des idées, là où le doute le plus hyperbolique ne pénètre pas, au-dessous de la région de l'entendement, avant l'intervention des idées discussives (2). » Plus de traces

(1) *L'Action*, p. 436.

(2) *Id.*, p. 432.

de cette « pétition de principe », que M. Blondel a trouvée dans le réalisme intellectualiste ; mais « la vue du contenu réel de l'action volontaire ».

Il y a là, tout au contraire, une formidable pétition de principe. Certes, le bien et l'être ne sont qu'un, c'est donc la réalité que cherche notre action. Mais, en vertu de ses propres principes, M. Blondel se ferme toute espèce de voie pour arriver à reconnaître la réalité de cette belle et simple idée. C'est par réflexion de son entendement sur lui-même, c'est par sa pensée consciente qu'il discerne le contenu de son action volontaire. Il suppose donc sans preuve que, s'appliquant à la connaissance de la volonté, son entendement y saisit de prime abord la réalité des objets voulus, tandis que partout ailleurs il ne saisit que le phénomène de sa pensée immanente. Il a le tort de préjuger qu'il a en soi la *vue* du contenu *réel* de l'action volontaire.

Et je le mets au défi d'en faire jamais la preuve. Si l'action s'exerce, c'est, de par son immanente nécessité, vers l'objet qui lui est présenté par la connaissance : le bien réel l'attire, mais à l'état de bien connu, s'il n'était pas connu, il ne l'attirerait pas ; c'est au travers de l'intelligence que la réalité sollicite et conditionne notre action : j'invite M. Blondel à ne plus ignorer ces conséquences du vieil adage scolastique : *nil volitum nisi præcognitum*. Ainsi, loin d'avoir à exercer une médiation entre l'esprit et les choses, l'action demande la médiation de la pensée. Si donc la pensée est, par elle-même, exclusivement immanente, si la réalité transcendante ne s'y imprime pas clairement, nous ne saurons jamais si notre action est attirée par la réalité. Nous saurons simplement que nous avons l'idée d'une réalité attirant notre action ; et toute affirmation de plus sera « transcendante » à ce que nous en pouvons vérifier. M. Blondel peut laisser sa « métaphysique à la seconde puissance » ; elle n'est qu'illusion.

C'est donc en pure perte que le jeune néo-kantien s'efforce d'échapper à l'idéalisme de la pensée, par le réalisme de l'action. Il échoue, là même où a échoué Kant ; son déterminisme de l'action est un expédient de même acabit que cet impératif catégorique dont il raille si justement l'arbitraire. Il demeure, par les négations de sa critique et par le fond de son idéologie, un pur subjectiviste : « Pas plus que les intuitions sensibles, les concep-

tions de l'entendement ne supportent d'être érigées en réalités par l'entendement même (1). »

« Avec une semblable doctrine, — dit M. Fouillée, — il n'y a plus moyen de franchir le cercle magique de la représentation, ni de poser un *en soi* quelconque (2). » La pensée, vidée de toute réalité saisissable, devient comme un fantôme qui se volatiliserait en voulant se palper ; toute affirmation catégorique est de trop, car elle pose de l'être. Il ne faut plus dire : « la méthode d'immanence est une méthode », il faut dire : « l'apparence de la méthode d'immanence a une apparence de méthode ». Et encore, cet « a », il est trop substantiel, il faudrait dire : « l'apparence de la méthode d'immanence semble avoir l'apparence d'une apparence de méthode. » Mais quoi ! il faudrait prendre encore « semble » et « avoir » en un sens aussi peu « en soi » que possible, et, comme feu Renan, sous-entendant des centaines de peut-être en marge de ses pages, atténuer, atténuer, atténuer... *Evanuerunt in cogitationibus suis*, disait saint Paul (3). Cette fantasmagorie de méthode ne peut, sans se contredire, s'affirmer comme réelle : à ce résultat son principe est jugé : il est faux et il fausse les esprits qui l'admettent.

Il y a cependant une parcelle de vérité dans cette fausse méthode et c'est elle qui prête à l'idéalisme quelque reflet de vraisemblance. Otons-les-lui, comme c'est justice, en dégageant des contradictions où elle l'enveloppe, la vraie notion de l'immanence.

Il suffit de distinguer avec saint Thomas les deux éléments de nos actes de connaissance : leur procédé et leur contenu. Car dans tout acte de connaissance, il y a l'exercice d'une faculté, sensibilité ou raison, — *quod facit cognoscentem actu cognoscere* ; — puis la représentation, le connaissable fourni par cet acte ; — *quod determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum* (4). — Le

(1) *L'Action*, p. 430. — Cf. p. 459. « Le criticisme vrai en ce qu'il nie. »

(2) *Le Mouvement idéaliste*, p. 35.

(3) *Rom.* I, 21.

(4) *De Veritate*, X, iv.

procédé de la connaissance et le connaissable fourni sont-ils immanents tous deux ?

Le procédé l'est toujours : vision ou idée, aucune de nos perceptions ne sort de notre esprit pour aller se plaquer sur les choses : « *una est actio quæ manet in agente ut videre et intelligere* (1). » Jusqu'ici nous sommes pleinement d'accord avec le kantisme.

Mais voici où commence notre désaccord et son erreur. Il y a, au terme de ce procédé immanent, tantôt du connaissable immanent et tantôt du connaissable transcendant.

Le connaissable immanent, c'est celui que nous formons en nous, par le procédé même de notre pensée ; ce sont les formes logiques de notre connaissance intellectuelles, réfractions toutes subjectives de l'intelligible dans l'intelligence : les sujets prédicats, propositions, syllogismes, méthodes. Et encore cet immanent se réfère-t-il à une réalité qui est la pensée.

Le connaissable transcendant, c'est celui qui se réfère, dans son immanence même, à quelque chose d'extérieur ; c'est le contenu de nos sensations et des idées qui en sont abstraites. Je regarde un peuplier : je vois sa forme fuselée, sa verdure pâle ; je me fais l'idée de ce qui est la couleur et la figure du peuplier. Me direz-vous que cette couleur, cette figure et l'idée que j'en ai sont de pures formes de ma sensibilité visuelle et de ma raison, présentes à ma perception ? Mais, précisément, ma sensibilité visuelle n'a point de formes par elle-même : ce n'est pas à volonté, par développement spontané d'images immanentes et latentes, que je vois ce peuplier plutôt qu'un chêne. Je vois donc un peuplier par l'action d'une chose extérieure sur ma vue. Et, si, à ma volonté, je raisonne abstraitement sur la forme et sur la couleur des peupliers, c'est qu'avant j'en ai vu ou imaginé d'après ceux qui en ont vu. Je pense donc par l'action de quelque chose d'extérieur sur mon intelligence : toute sensation et toute idée qui s'en abstrait, se réfèrent, dans leur immanence même, à un connaissable transcendant, qui agit sur les sens et, par eux, sur la raison. Puisque la méthode d'immanence prétend décrire à fond le déterminisme intégral de notre connaissance, elle devrait ne pas fermer les yeux sur cette *relation transcendentale*, — comme disaient les

(1) I^a Pars, II., LXXXV

scolastiques, — qui constitue tout l'être représentatif de la sensation et de l'idée.

Elle devrait enfin apercevoir que cette relation est une relation d'exacte similitude : sous un rapport déterminé, la sensation reproduit en nous une forme de l'être senti, et l'idée, une forme de l'être conçu. Car, de soi tout seuls, ni les sens ni la raison n'ont, en tant que connaissant, de formes propres : le signe manifeste et immanent en est que, de soi, ils sont également aptes, chacun dans sa sphère de connaissance, à percevoir toute la série de leurs objets. Ma vue est également apte, si mon œil n'est pas malade, à percevoir la gamme des sept couleurs, et ma raison à s'en faire l'idée abstraite. Ma vue et ma raison se manifestent par là comme indifférentes de soi à recevoir l'impression ou l'idée de n'importe quelle couleur. Elles sont donc en pure puissance à recevoir la détermination objective qui leur vient des choses, toute leur forme innée se ramène à une pure réceptivité des formes d'autrui. Elles sont comme ces chambres obscures dont l'objectif, parfaitement achromatique et bien réglé, reproduit adéquatement dans toutes ses nuances, dans tous ses contours et sans déformation le paysage étalé devant lui.

Ne disons donc pas avec M. Fouillée : « La relation de sujet à objet, constitutive de toute conscience et de toute expérience, doit sans doute demeurer inexplicquée et inexplicable en elle-même, et c'est là le point de départ inébranlable de l'idéalisme (1) ». Disons, en vertu de cette simple mais complète analyse du contenu intégral de la pensée : la relation de sujet à objet, constitutive de toute sensation et de toute idée abstraite de la sensation, s'explique par l'impression formelle de la réalité sur les sens et sur l'intelligence. Car, de soi, *les sens et l'intelligence apparaissent à l'expérience immanente, à la conscience, comme de pures réceptivités, de pures puissances à connaître* ; et c'est là le point de départ inébranlable de notre objectivisme. Nous dirons ainsi avec M. Blondel, mais dans le sens obvie et vrai des idées et des mots, que « la pensée trouve en elle ce qui la dépasse, un immanent transcen-

(1) *Le Mouvement idéaliste*, p. 57.

dant » (1). Ou bien, s'il est permis avec saint Thomas de corriger le jeune philosophe, nous dirons que nous avons conscience de connaître les choses en soi, parce que nous portons en nous leurs ressemblances formelles : « La réalité connue est dite objet de connaissance telle qu'elle subsiste en dehors du connaissant et en soi, bien qu'elle soit elle-même uniquement connaissable par ce qu'il y a d'elle-même dans le connaissant : *res cognita dicitur esse objectum cognitionis secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per hoc quod est de ipsa in cognoscente* ». — Et qu'y a-t-il, en ce connaissant, pour lui faire atteindre l'objet ? — Une forme intelligible ou sensible, exactement ressemblante à l'objet qui la cause : « *forma secundum quam provenit actio manens in agente est similitudo objecti* » (2).

Voilà donc convaincue doublement de fausseté cette prétendue « méthode de la philosophie » : elle n'a, d'une vraie méthode, ni les résultats, ni le principe ; elle détruit, par une notion faussée de l'immanence, toute possibilité d'arriver au vrai. C'est ce rêve d'un rêve que la jeune école néo-kantienne à la confiance de nous présenter comme destiné à consolider l'apologétique ! Merci donc à M. Blondel de son excellent petit conseil : « Ne nous infatuons point par une fausse philosophie. » Merci surtout de l'excellente petite glose qu'il y ajoute : « C'est là tout justement le vice que je signale : rendre la vérité solidaire d'une erreur de méthode ;... mieux vaut n'y pas toucher que de la défendre ainsi (2) ».

Et cependant M. Blondel insiste : la méthode d'immanence, c'est la méthode moderne, celle d'aujourd'hui et celle de l'avenir. Il n'y a qu'elle, affirme la *Revue de métaphysique et de morale*, pour donner prise sur les esprits qui ont mordu au criticisme (4). Quiconque ne l'admet pas est un retardataire ; ses pensées datent d'un autre âge ; quiconque le combat lutte en vain contre le mouvement philosophique du temps présent : « Il serait insensé, — déclare encore M. Blondel, — de prétendre rompre ce réseau si

(1) *Annales*, mai, 144.

(2) I^a LXXXV, art. 2. — *De Veritate*, XIV. 8, ad 5^m.

(3) *Annales*, janvier, 340.

(4) *Revue de métaph.*, mai 1896, p. 383, 384.

complexe et si fort tramé par tant de grands esprits, dont il faut dire que si on ne tient pas compte de leur pensée, c'est qu'on ne les entend vraiment pas, ou dont peut-être il conviendrait d'ajouter que si on les condamne en bloc, on s'expose à méconnaître les jeux admirables de la divine sagesse dans le gouvernement du monde » (1). Avant de céder à ces menaces, je répondrai par une nouvelle question préalable.

II. — LA MÉTHODE D'IMMANENCE RÉPOND-ELLE AUX EXIGENCES DE LA PENSÉE MODERNE ?

Non, elle n'y répond pas ; et tout d'abord je mets n'importe lequel de ses pratiquants, s'il lui demeure fidèle, au défi de prouver qu'elle y réponde.

Voici un philosophe qui déclare par principe sa raison spéculative incompétente à connaître en soi n'importe quelle réalité ; je lui demande donc où il a vu, comme réalité, la pensée moderne. Il ne l'a jamais vue hors de l'idée qu'il en a, et il ne saura jamais si cette idée correspond à une pensée réelle en soi. C'est donc se contredire et manquer à son premier principe que de venir nous affirmer « le grand courant des pensées qui emportent le monde des esprits » (2) ; il n'y a pas de monde des esprits, ou s'il y en a un et si des courants y circulent, vous, renfermé dans l'immanence de votre pensée, vous ne le savez pas. Quant aux « jeux admirables de la divine sagesse » et au « gouvernement du monde », vous ne savez pas davantage s'ils existent. L'œuvre propre de la philosophie — avez-vous dit — c'est « d'étudier par exemple notre idée de Dieu, non en tant qu'elle est Dieu, mais en tant qu'elle est notre pensée nécessaire et efficace de Dieu » (3). Vous ne pouvez donc, selon votre philosophie, affirmer comme existant le gouvernement providentiel du monde des esprits. Vous vous êtes enclos dans le plus absolu *solipsisme* ; et n'essayez pas d'en sortir par

(1) *Annales*, mai, 439.

(2) *Id.*, février 479.

(3) *Id.*, mars, 606.

l'échappatoire de l'action : on sait ce que cela vaut. La pensée moderne gouvernée ou non par une Providence, n'existe pour vous qu'en vous ; vous devez dire : « La pensée moderne, c'est moi. »

Comment M. Blondel n'a-t-il pas reculé devant cette conséquence, lui si sévère à ces préjugés d'école et à ces illusions de secte qui confondent orgueilleusement leur petit système propre, leur petit moi philosophique avec la philosophie ? L'école phénoméniste est d'habitude si humble ; ses professions d'humilité intellectuelle s'entourent d'un si pur éclat : on se déclare revenu à fond de ce naïf objectivisme qui osait faire de la pensée l'équivalent des êtres ; on remercie le père du criticisme de n'être point, comme les autres philosophes, jaloux de dérober le secret des essences... Eh bien oui, on est humble à ce point, dans l'école ; mais, la vérité n'étant pas perceptible en elle-même, il ne reste plus à chacun qu'à en adorer au dedans de soi l'immanente apparence : « La pensée moderne, c'est moi. »

Laissons cet argument dialectique ; nous autres qui tenons pour la réalité objective de nos pensées, nous admettons comme réel le mouvement idéaliste qui entraîne M. Blondel. Mais, en refusant d'y entrer à sa suite, nous ne craignons de nous brouiller ni avec la Providence, ni avec le courant général des esprits. Si Dieu permet que M. Blondel et moi, nous travaillions vingt ans encore dans le champ de la philosophie et de l'apologétique, je lui donne rendez-vous en septembre 1916, pour voir ce qu'il en sera dès lors advenu de cet idéalisme dont l'avenir triomphant ne lui fait pas l'ombre d'un doute. Je parie avec lui, sans jouer du tout au prophète, que le système aura vécu. Et voici mes raisons.

L'idéalisme ne mène pas seulement à l'absurde ; il violente, chemin faisant, le premier et naturel mouvement de l'esprit qui s'applique à connaître. Tout l'être de chaque sensation, tout l'être de l'idée scientifique, c'est de se rapporter à son objet par manière de pur décalque, de similitude adéquate sous le rapport formellement représenté. Cette relation, c'est l'essence même de la sensation et de l'idée : par elle, l'esprit se porte d'un premier bond sur les choses dont il a sensation ou idée. Ensuite seulement il se connaît soi-même et l'immanence de ses notions.

« L'intelligence — dit saint Thomas — réfléchit sur elle-même et, du même coup, sa réflexion lui fait saisir qu'elle comprend et l'idée par où elle comprend ; ainsi l'idée est pour l'intelligence un objet de seconde ligne ; son objet premier c'est la chose dont l'idée même est la ressemblance : « *Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit ; et sic species intellecta est secundario id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo.* (1). »

A ce premier mouvement naturel de la perception, correspond cet instinct naturel d'objectivisme dont les néo-kantiens de la trempe de M. Blondel sont eux-mêmes incapables de se défaire. Le « dynamisme intégral » de la connaissance humaine est donc contraire au mouvement idéaliste de la pensée. L'idéalisme suppose à tort que la pensée nous est d'abord présente et connue comme une forme immanente, un phénomène interne ; qu'ensuite seulement, par réflexion, nous la projetons au dehors, finissant ainsi par nous figurer comme objectif ce que nous avons primitivement conçu comme subjectif (2). C'est tout le contraire qui est vrai, et rien n'achève de réfuter cette ordonnance fantaisiste des mouvements de la connaissance, comme la répulsion de tout esprit droit et non prévenu, la première fois qu'on lui parle de kantisme. Il y a dans ce système une contorsion violente de l'esprit : c'est ce qui le tuera.

Qu'il ne se targue point trop de ses succès depuis vingt-cinq à trente ans : le passé ne lui garantit pas l'avenir. Il s'est propagé dans les milieux universitaires français et dans le rayon de leur influence, faute d'une philosophie sérieuse qui lui barre le passage. Ce n'est pas, d'une part, avec les minuties expérimentales et physiologiques du positivisme et des psychophysiciens, qu'on eût pu retenir des esprits vraiment philosophiques, soucieux des suprêmes pourquoi. D'autre part, en fait de philosophie, l'Université n'avait à leur offrir que les pauvretés banales de l'éclectisme spiritualiste ; la métaphysique objective et réaliste se résolvait en formules oratoires que Taine comparait à des baudruches soufflées :

(1) Ia Pars, LXXXV, 2.

(2) M. LACHELIER. — *Le Fondement de l'Induction*, p. 127, 128, 129, 134, etc.

venait la logique dont un coup d'épingle crevait tous ces ballons. Restait donc, à la disposition des esprits que ne satisfaisait ni cette rhétorique, ni cette expérimentation terre à terre, un logicien puissant, un systématique de grande allure que le père de l'éclectisme avait lui-même mis en vogue. L'insuffisance de ses concurrents lui valut ses disciples. Et par accident, Kant triompha.

Cela ne pouvait pas durer ; cela ne dura pas. On ne se promène pas longtemps sur ses mains la tête en bas ; on ne plie pas indéfiniment son esprit à la contorsion subjectiviste : on souffre visiblement de n'arriver, par le travail de son intelligence, qu'à des formules vides. Pressé, malgré le système, d'aller au vrai réel, à ce qui est et non seulement à ce qui semble, on déclare qu'il y faut aller avec toute son âme. C'est le commencement du désenchantement : on demande au cœur, à la croyance, ou encore à l'action ce contact de l'esprit avec le réel qu'on se refuse en vertu de la discipline idéaliste. On a posé en principe que la science tourne le dos à la réalité et, sans souci de la logique, on tourne le dos à son principe.

S'il en est ainsi des maîtres, que seront les désillusions des disciples ? Sans doute, l'intrépide assurance de M. Blondel ne semble pas les annoncer ; mais attendons que ces jeunes gens, rendus à eux-mêmes et s'éloignant de plus en plus de la présence du maître, aient enfin pris le temps et la liberté de faire le tour du système. Ils critiqueront leur critique, et, comme le sage qui examine sa jeunesse, ils souriront : ce ne sont pas les adversaires du néo-kantisme qui lui porteront les plus beaux coups, mais ses disciples.

Nous n'avons donc aucune tentation de nous faire néo-kantiens pour moderniser la justification philosophique de notre foi. Il serait bien téméraire à nous de compromettre le dogme par cette alliance sans avenir. M. Blondel nous a dit « le danger que l'on court, lorsque, possédant l'immuable et l'absolu par la foi, l'on prétend projeter dans le champ de la discussion philosophique et imposer à la raison des mots, des formules dont le sens humain est muable et perfectible » (1). Cela l'aidera sans doute à comprendre

(1) *Annales*, mars 615.

quel pire danger on court à vouloir défendre l'immuable et l'absolu de sa foi par une philosophie erronée dont le néant commence à se découvrir.

Aussi, faisons-nous peu de cas d'être traités d'arriérés, remontant au ^{xiii}^e siècle, étrangers à la pensée moderne et au ton du jour. Quand le ton du jour sonne faux, il n'y a pas de mal à en sortir. Quand ce ton du jour sonne à l'encontre des dires primitifs et naturels de la raison, quand il nous rapporte, sur le mode néo-kantien, de fidèles variations sur les vieux thèmes idéalistes connus d'Aristote, quand il nous donne l'écho des *Sophistes*; les arriérés et les réactionnaires ce n'est pas nous. C'est cette jeunesse rêvant d'avenir pour les vieilles erreurs dont elle s'est naïvement éprise et se permettant de faire la leçon aux apologistes, sans se douter que c'est le millième recommencement d'une vieille histoire. Nous autres qu'elle voudrait ramener au ton, nous repassons dans notre mémoire tous les vieux systèmes, jeunes à leur heure, qui dans ce siècle seulement, ont voulu s'imposer aux théologiens et par eux à l'Église. Nous entendons La Mennais, après la tempête soulevée par son second volume de *l'Essai sur l'Indifférence*, déclarant : « Si l'on rejette mes thèses, je ne vois aucun moyen de défendre solidement la religion (1). » Nous entendons Hermès et Gunther avec leur rationalisme théologique, issu à la fois de Kant et de Descartes, Bonetty et Bautain avec leur traditionalisme, Rosmini avec son ontologisme. Nous entendons à leur suite l'école néo-kantienne. Ils nous rappellent tous une parole divine : « *A qui comparerai-je les hommes de cette génération ; à qui ressemblent-ils ? Ils ressemblent à des enfants qui dialoguent entre eux, assis au milieu d'une place ; ils disent : Nous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé ; nous avons chanté des complaintes et vous n'avez pas pleuré* (2) ». Après ces enfants-là d'autres viendront ; nous continuerons de laisser passer leurs airs de flûte et leurs complaintes : la chanson de l'immanence idéaliste finira comme les autres.

D'ailleurs elle ne peut pas s'accorder avec le credo catholique, elle est dangereuse pour la foi personnelle de ses adhérents, car

(1) Lettre à l'abbé Caron. — 1^{er} novembre 1820 — Citée par FOISSET, *Vie du Père Lacordaire*, I, 109.

(2) *Luc*, VII, 31, 32.

elle les met dans un état d'esprit directement contraire aux dispositions naturelles qu'un acte de foi raisonnable et convaincu, exige de la raison. Je vais donc, passant à la critique théologique de la méthode d'immanence, exposer ses influences rationalistes et anticatholiques. Commençons par celles-ci.

III. — LE SOLIPSISME RELIGIEUX.

La méthode d'immanence enlève d'abord toute communication certaine et réelle de la raison spéculative du croyant avec l'Église enseignante qui est la règle extérieure, visible et certaine, de sa foi intime.

L'enseignement révélé ne procède pas de la pure activité immanente de notre raison, à la manière d'une science : son objet propre, — l'essence divine et notre déification par la grâce et la gloire, — est inaccessible à nos démonstrations comme à nos découvertes. L'enseignement révélé nous arrive donc nécessairement sous forme de témoignage extérieur, connu et admis comme tel. Ainsi l'exige le dynamisme de notre raison : là où l'intelligence ne peut pas lire au fond de ce qui est, ni par intuition, ni par démonstration, elle veut croire, c'est-à-dire s'en rapporter à la parole reconnue véridique, à la lecture vérifiée compétente, de celui qui voit. La première exigence immanente de la raison en face du surnaturel, c'est l'exigence d'un témoin extérieur qui, du dehors, le lui certifie.

Il faut, en conséquence, que ce témoin extérieur, de l'ordre surnaturel, se présente sous une forme proportionnée aux exigences essentielles de la raison : un témoignage à recevoir n'est recevable qu'à la manière de celui qui le reçoit. Quelle est donc, en vertu du « dynamisme intégral » de notre raison, la forme imposée au témoignage du surnaturel, pour qu'il nous soit recevable ?

C'est une forme sensible. Notre intelligence humaine n'est pas cette fantastique raison pure, imaginée par l'idéalisme : nous ne pensons pas dans un monde irréel et subjectif d'idées *a priori* vides de toute signification extérieure. Dans son immanence, notre pensée représente au contraire du transcendant. La vraie

raison pure a pour objet propre et immédiat la réalité présente en forme dans nos concepts : nos idées ne sont que les équations générales de ce qui est un et réel dans la variété et la multiplicité des choses ; et, ces équations mêmes se dégagent, par le procédé abstraktif, de la réalité multiple et variée, présente dans nos sensations. Ainsi, ne recevant rationnellement l'intelligible que par le moyen du sensible, nous ne recevons la foi comme la science, que par l'instrument de nos sensations. La science observe : elle regarde, elle palpe, elle use de tous nos sens ; la foi a son sens particulier : elle écoute la parole du maître. *Fides ex auditu*, dit saint Paul. Saint Thomas ajoute, heureusement inspiré d'Aristote : *Auditus est sensus disciplinæ*. C'est donc le dynamisme essentiel de la raison qui exige le témoignage objectif et sensible des vérités de la foi.

Il exige enfin que la raison puisse, en toute certitude, affirmer cette existence et cette présence réelles de l'Église, témoin de Dieu, en face de nous. Déterminée de sa nature à saisir l'être dans sa réalité, elle ne peut pas adhérer à ce témoignage présenté comme objectif, si elle ne l'a reconnu pour réellement tel. Un témoignage et un témoin dont nous ne pouvons nous certifier rationnellement l'existence en soi, nous demeurent hypothétiques et douteux. Ce peuvent être, après tout, des formes subjectives de notre pensée, illusoirement projetées au dehors. Il faut à notre raison humaine une Église visible, et une certitude à la fois sensible et rationnelle de sa visibilité.

Ce n'est pas seulement la philosophie qui l'exige, c'est la foi. L'Église se révèle à nous, dans les *Actes des Apôtres*, comme visible en la personne de Pierre, des douze et de Paul ; les Épîtres de celui-ci la nomment le corps du Christ, la colonne et la base d'appui de la vérité. En vertu de cette foi à son évidence sensible, elle a condamné successivement les erreurs des Vaudois, des Spirituels, de Wiclef, de Jean Huss, des Protestants du xvi^e siècle, qui la voulaient réduire à l'invisible assemblée des prédestinés ou des justes devant Dieu. Et tout récemment, dans l'Encyclique *Satis cognitum*, Léon XIII rappelle en termes d'une inflexible rigueur philosophique et théologique la réelle visibilité de l'Église en soi : *PROPTER EAM REM QUOD CORPUS EST OCULIS CERNITUR ECCLESIA*.

M. Blondel pourrait-il nous dire comment il accorde son phénoménisme rationnel avec ces exigences simultanées de la raison et de la foi ? L'Église, selon les données de la méthode d'immanence, n'est pas connaissable à la raison dans la réalité de son corps. La raison, armée de la philosophie, réduit toute donnée des sens à l'idée immanente, sans pouvoir par elle-même en vérifier la correspondance avec quoi que ce soit d'extérieur. Le philosophe va donc, un jour de fête, à sa paroisse. Il entre dans la nef ; ce sont ses yeux qui le lui disent, ou encore ses idées « philosophoïdes », qui n'ont rien d'apodictique. La raison pure lui dit et lui prouve, au contraire, qu'il ne sait pas, si, à sa vision de la nef et de l'autel, correspond un réel quelconque. Et, de même, quand il s'agenouille au confessionnal, sa raison pure ne sait pas si son confesseur existe en soi ; quand il communie, elle ignore si l'Eucharistie existe en soi. Et tout l'appareil du culte, des sacrements, de la hiérarchie, tout le *visible* de l'Église lui reste ainsi inconnaissable.

M. Blondel, toujours logique, ne recule pas devant ces conséquences : « Même au sein d'une société chrétienne et même alors qu'on a sous les yeux l'organisme complet des dogmes et des préceptes, l'on doit continuer à respecter scrupuleusement les limites où s'arrête la portée de la philosophie. » Et ces limites, il vient de le dire un peu avant, ce sont « les phénomènes qui composent notre vie intérieure » ; c'est la connaissance de l'Église visible, non en tant que réelle, mais en tant que pensée par nous (1).

En conséquence l'idéaliste ne peut plus arriver à reconnaître avec certitude par le moyen de sa raison spéculative la règle de foi que lui fournit visiblement le témoignage de l'Église visible. Voici M. Blondel qui écoute son curé lui lisant en chaire une Encyclique pontificale : le voici, rentré chez lui, qui se met à lire lui-même ce document. En vertu de la méthode d'immanence, jamais il ne sera rationnellement et strictement certain, d'avoir lu ou entendu l'Encyclique telle qu'elle est en soi. Il sait l'idée qu'il en a, et c'est tout. Qu'il ne dise pas : « C'est l'action, c'est ma vie de catholique, qui me certifie l'existence de l'Église. » Il se heurte ici au même déclinatoire d'incom-

(1) *Annales*, Mars, 606, 613.

pétence que tout à l'heure : comment peut-il savoir la réalité de son action ?

De même que, tout à l'heure, dans l'immanence de sa pensée, la pensée moderne c'était lui, maintenant, dans son impossibilité d'être rationnellement assuré que l'Église est telle qu'il la voit et qu'il l'entend telle qu'elle lui parle, l'Église, c'est lui. L'idéaliste qui est, en philosophie, la mesure de sa pensée et du vrai, devient en religion sa règle de foi et son pape : il n'y a plus, pour sa raison, de courant réel ni des idées scientifiques, ni de la foi catholique. Il marche à la déification de son sens propre ; et auprès de cette apothéose, le libre examen protestant, avec la Bible tenue pour objective et réelle, n'est qu'un jeu timide.

De là un nouveau danger pour sa foi.

IV. — L'INCERTITUDE DES FAITS SURNATURELS, AU REGARD DE LA RAISON.

La raison qui ne peut fermement adhérer à quoi que ce soit sans démonstration ou évidence, supplée nécessairement l'évidence ou la démonstration intrinsèque d'une doctrine, par l'évidence ou par la démonstration de l'autorité intellectuelle dans le porteur de cette doctrine. C'est encore une loi de notre dynamisme mental : *Credens non crederet nisi videret ea (quæ subsunt fidei) esse credenda* (1). Il exige donc rigoureusement ce que saint Thomas nomme « l'évidence des signes, *evidentiam signorum* », par où l'Église nous témoigne visiblement de l'autorité de sa parole. Et il les trouve dans les faits historiques ou sociaux qui nous manifestent l'assistance divine, prêtée à l'Église dans le cours des siècles passés ou sous nos yeux,

La foi elle-même sanctionne ces exigences : le Concile du Vatican admet, en preuve de la divinité de l'Église, les miracles personnels de Jésus-Christ et ceux des apôtres qui l'ont fondée, ou encore la propagation merveilleuse de l'Église elle-même, faits historiques. Il admet aussi la sainteté, la catholicité, les notes de l'Église, faits historiques et sociaux, également vérifiables dans le passé et sous nos yeux, et qui nous montrent cette institution unique résistant à tout ce qui divise ou corrompt naturellement

(1) II^a II^{ae} 1, 4 ad 2^m.

sans retour les sociétés humaines. Tous ces signes, — dit le Concile, — démontrent lumineusement la toute-puissance de Dieu, ils manifestent la révélation divine de façon très certaine, et toutes les intelligences peuvent les reconnaître : *Quæ cum Dei omnipotentiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis sunt signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata.* » Ils rendent évidente la crédibilité de la foi chrétienne et de l'Église catholique : *Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et mira sunt divinitus disposita* (1).

Que deviennent, selon la critique idéaliste, ces signes évidents et nécessaires de la présence du surnaturel dans l'Église ?

Ils deviennent nuls ; car, pour l'idéalisme, les lois naturelles, cet ordre sensible des causes et des effets dans le monde n'existe pas, ou, s'il existe, nous n'en savons rien : le miracle n'est qu'une ombre de dérogation à l'ombre d'une loi : « Parlons à la rigueur des termes, — dit M. Blondel, — comme pour la philosophie aucun des faits contingents est impossible ; comme l'idée de lois générales et fixes dans la nature et l'idée de nature elle-même n'est qu'une idole ; comme chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique, il n'y a sans doute, si l'on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires. Mais aussi il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans les miracles (2).

Ainsi, pour le philosophe qui va selon M. Blondel au fond des choses, il n'y a rien de plus dans la résurrection de Lazare et de la fille de Jaïre que dans la guérison d'un accès de fièvre intermittente avec cinquante centigrammes de sulfate de quinine ; rien de plus dans la propagation de l'Église au milieu du monde antique, dans son unité au milieu des sociétés modernes, que dans la conquête de l'Arabie par Mahomet, et dans le fractionnement de l'Empire de Charlemagne en royaumes autonomes. Mais aussi, il n'y a rien de moins dans tous ces faits sociaux ou physiques que dans le plus grand des miracles : dans les uns comme dans les autres, il y a du divin.

(1) *Constitutio de Fide*, cap. 3.

(2) *Annales*, janvier, 345. Les mêmes erreurs sont professées en termes presque identiques dans l'*Action*, p. 396.

En conséquence, les miracles ne servent à rien pour convertir un incrédule : « Les miracles ne sont vraiment miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà mûrs pour reconnaître l'action divine dans les événements les plus habituels. » Ils servent tout au plus à rendre plus attentives au divin les bonnes âmes qui, par excès de familiarité sans doute, le méconnaissent ; car ce sont « de ces coups d'État qui provoquent la réflexion à des conclusions plus générales en rompant l'assoupissement de la routine (1) ».

La philosophie qui est la science des certitudes rationnelles n'a donc pas à s'occuper des miracles : « ils sont un témoignage écrit dans une autre langue que celle dont elle est juge » ; elle « ne peut, même en étudiant le surnaturel, se prononcer sur sa présence de fait (2) ». Renfermée exclusivement dans l'étude du dynamisme subjectif de la pensée et de l'action, elle ne peut que rechercher si le surnaturel, abstraction faite de sa réalisation historique et contemporaine, rentre pour nous dans « le postulat total de l'action ». En somme, elle se demande si le surnaturel, simplement conçu sous la forme générale d'un « surcroît » de force, est requis nécessairement par l'impuissance de notre volonté à réaliser en sa plénitude le bien qui est sa fin (3). Telle est, brièvement résumée, l'idée maîtresse de la nouvelle apologétique idéaliste ; et M. Blondel nous la présente comme « l'œuvre rendue visible, l'œuvre permanente et personnelle de la conversion (4) ».

Quelle naïve illusion ! Il y a du vrai, certes, et de la profondeur dans cette idée : montrer à la volonté humaine que pour atteindre totalement sa fin, le bien moral, le bien complet, il lui faut nécessairement un surcroît de force, un secours surnaturel. Seulement cette idée n'est pas aussi neuve que le croit M. Blondel : les théologiens modernes la tiennent des scolastiques, qui la tiennent de saint Augustin, qui la tient de l'Écriture. Si le jeune apologiste en doute, qu'il prenne connaissance de trois articles de la *Somme* de saint Thomas, I^e II^e, question cix, articles 2, 3, 4 : *Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. — Utrum homo possit*

(1) *Id.*, 345, 346.

(2) *Annales*, mars, 613, — janvier, 341.

(3) *Id.*, 610.

(4) *Id.*, juillet, 339.

diligere Deum super omnia ex puris naturalibus sine gratia. — Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit.

Mais, autant cette démonstration de la nécessité immanente et actuelle de la grâce est efficace lorsqu'elle se complète, comme dans notre apologétique traditionnelle, par la démonstration de l'existence et des conditions objectives de la révélation ; autant elle est insuffisante, lorsque, sous prétexte de rigueur scientifique, l'idéalisme veut y ramener toute la philosophie du problème religieux. La seule idée qu'un secours supérieur nous est nécessaire, si fortement prouvée qu'elle soit, nous mène seulement à conclure que le surnaturel est désirable. Mais rien, absolument rien n'est préjugé sur son existence réelle. Or, ce n'est pas à la simple nécessité immanente d'un surnaturel abstrait de toute forme positive que notre raison doit adhérer ; elle est tenue d'examiner le surnaturel tel qu'il se présente, sous une forme sensible, incarné dans le Christ et dans l'Eglise. La méthode d'immanence peut à la rigueur nous mettre à genoux dans l'attente vague d'une indéfinissable révélation dont elle ne peut saisir la réalité : ce n'est pas, comme s'en flatte l'idéalisme, une méthode de conversion, c'est de l'apologétique tronquée et en dehors des conditions réelles de la pensée chrétienne et de la vie surnaturelle. Elle laisse la raison qu'elle veut préparer à croire incertaine de l'existence même de la révélation ; elle n'est bonne, si on ne la complète, qu'à faire des sceptiques anxieux ou désespérés.

Pour échapper à ces conséquences, M. Blondel distingue entre les procédés philosophiques de la raison, qui se bornent à l'étude scientifique de ses purs concepts, et ses procédés « philosophoïdes », qui s'appliquent aux données sensibles, historiques, sociales. Les arguments tirés des miracles, bien que dépourvus de toute rigueur démonstrative, ont ainsi une certaine valeur probante. Seulement ils sont étrangers à la philosophie.

Cette distinction n'est qu'une échappatoire. A quoi se réduit cette valeur probante historique, nulle pour le philosophe qui va au fond des idées ; cette valeur non apodictique, qui laisse toujours prise, en vertu de ses limites mêmes, à un doute sur le fait de la révélation ? Si la philosophie cesse de pouvoir nous fournir les

principes rationnels qui démontrent le fait de la révélation, celle-ci n'est qu'une vaine hypothèse.

Nous concédons, il est vrai, à M. Blondel, que dans les strictes limites de son objet propre, la philosophie n'a rien à chercher en dehors de l'ordre naturel des causes ; chercher, parmi les faits naturels, des faits d'exception rattachés à la cause surnaturelle, c'est sortir de l'objet propre de la philosophie. Mais c'est emporter dans une recherche supérieure, théologique, un principe emprunté à la philosophie, qui est, en ce sens, l'auxiliaire de l'apologétique. La philosophie est donc essentiellement compétente pour fournir et pour soumettre à la théologie les principes rationnels par où elle démontre rigoureusement, *ex signo et effectu*, contre les négations de l'incrédule, la réalité du surnaturel. « *De même, — écrivait récemment Léon XIII, — que dans les animaux le principe vital est totalement invisible et que cependant il se manifeste par le mouvement et l'opération des organes, de même le principe surnaturel de la vie de l'Eglise apparaît manifestement dans ses actes (1).* »

Un dernier péril, pour la foi des idéalistes, ressort de cette incapacité de leur philosophie à leur faire reconnaître la présence objective du surnaturel : comment peuvent-ils, en effet, accorder leur subjectivisme philosophique avec leur objectivisme chrétien ? Expliquons ce péril.

V. — L'INCOMPATIBILITÉ DE LA RAISON ET DE LA FOI.

M. Blondel, qui est un ferme croyant, se défend avec vigueur de toute tendance à la « philosophie séparée » ; mais cette défense, qui suffit à nous assurer de la loyauté de ses intentions, ne prouve absolument rien en faveur de ses doctrines. Il a beau dire : sa philosophie ne connaît que des systèmes d'idées, tous immanents, sa critique lui démontre que Dieu en soi est inconnaissable jusque dans le simple fait de son existence réelle ; or sa foi, docilement soumise aux définitions du Concile du Vatican, lui dit le contraire : « *Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit (2).* »

(1) Encyclique *Satis cognitum*.

(2) *Acta Conc. Vatic.*, Canones, II, 1.

Eh bien ! qui est dans le vrai ici ? La raison ou la foi ? Laquelle des deux sacrifiez-vous à l'autre ? Aucune, si vous voulez demeurer à la fois philosophe et chrétien. Alors toutes deux sont dans le vrai : la raison en usant de son procédé strictement immanent ; la foi avec son objectivisme absolu ? — Non : il vous est impossible de partager ainsi le jeu : philosophique ou croyante, la raison est toujours la raison. La foi a beau s'appuyer sur le témoignage, comme la philosophie sur la démonstration ; la foi a beau contempler le surnaturel, comme la philosophie le naturel ; elles ont beau différer spécifiquement par ces objets et par ces principes, cela ne prouve pas, comme l'avance M. Blondel, interprétant à sa guise le Concile du Vatican, qu'il n'y ait rien de commun entre le procédé de la foi et le procédé de la raison. Ils ne sont pas « hétérogènes » ; leurs différences spécifiques préexistent au contraire leur ressemblance générique. Tous deux sont nécessairement rationnels — *rationabile obsequium, rationi consentaneum* (1) ; car il faut que la foi soit, de toute nécessité, raisonnablement reçue par la raison. Et comme la raison est une, tout entière portée par son dynamisme essentiel à l'affirmation objective de ce qu'elle conçoit, l'acte de raison et l'acte de foi ont également à procéder selon cette loi commune : c'est rendre la foi contraire à la raison, que d'attribuer à celle-ci un procédé immanent au sens idéaliste.

D'ailleurs M. Blondel, logique dans son système, ne fait pas difficulté d'admettre cette impossibilité des résultats de la philosophie et des données de la foi : « A l'*objectivisme* légitime de la foi, on ne peut juxtaposer (*materialiter*), aucun réalisme intellectuel (2) ». La synthèse rationnelle de la raison et de la foi n'est pas possible : « le raccord de la philosophie d'une part avec le dogme, d'autre part avec les formes historiques ou morales ou philosophiques de l'apologétique implique un élément hétérogène et irréductible à la critique rationnelle (3) ».

Quel est donc cet élément ? C'est l'action surnaturelle, la grâce : « Il faut maintenir scrupuleusement que la synthèse réelle et efficace de la nature avec le surnaturel ne se fait que

(1) *Constit. de Fide*, III.

(2) *Annales*, juin, 257.

(3) *Annales*, mars, 615.

dans la pratique effective et par grâce (1) ». C'est ici que l'apologétique idéaliste nous dit le dernier mot de ses dangers pour la foi : la grâce arrive, comme un *deus ex machina*, pour superposer à l'idéalisme de la raison philosophique une croyance objective. La grâce arrive en somme, pour faire violence au mouvement scientifique de la raison pure ; car c'est bien dans la raison que la foi est reçue. Il s'ensuit que le surnaturel nous répugne, en tant même que surnaturel. M. Blondel n'hésite pas à l'avouer. Pour lui, la « raison formelle » de l'enseignement révélé, c'est son « exigence mortifiante et cependant nécessaire pour la nature », c'est « son caractère inaccessible, impraticable et odieux ». Etrange apologétique, pour qui la nature répugne à la grâce, c'est-à-dire la créature de Dieu, au don divin qui la relève de sa déchéance et la déifie !

Non, ce qui répugne en nous au surnaturel c'est ce que M. Blondel lui-même appelle « le point sensible et exaspéré dans les consciences contemporaines », c'est la discipline naturaliste, exclusive de Dieu et du divin, dont la méthode d'immanence renferme le plus subtil venin. Mais à prendre notre nature en dehors de ces influences naturalistes, sous la seule action de ce surnaturel qui est en elle chez lui, la nature est née apte à obéir sans contrainte aux sollicitations du surnaturel (2).

Il y a donc, dans l'essai d'apologétique idéaliste que nous présente M. Blondel, le danger d'une doctrine rationaliste et anticatholique : il y a suppression de tout rapport certain entre le chrétien et l'Eglise, règle visible de sa foi ; suppression de toute preuve certaine du fait de la révélation et de son dépôt confié à l'Eglise ; suppression de tout accord entre la raison philosophique et la foi. Ces dangers établis, M. Blondel ne s'étonnera plus que je lui en signale un autre, qui résulte légitimement d'eux tous, pour cette doctrine chère à ses rêves.

VI. — LA CONDAMNATION DE LA MÉTHODE D'IMMANENCE.

Dans sa partie négative et critique, la méthode d'immanence a été déjà condamnée deux fois par l'autorité ecclésiastique. La pre-

(1) *Annales*, mars 614.

(2) II^e II^{ae}, II, art. 3.

mière fois, un décret de la congrégation de l'Index en date du 11 avril 1827 a prohibé la *Critique de la Raison pure*. La seconde fois, le Concile du Vatican a porté anathème sur ceux qui déniaient à la lumière naturelle de notre raison le pouvoir de démontrer avec certitude l'existence et les attributs de Dieu, par l'étude des créatures — *per ea quæ facta sunt* — et il a désigné sous ce terme général le visible et l'invisible — *visibilibus et invisibilibus creatorem* — ou plus explicitement encore : le monde et toutes les réalités qu'il contient, spirituelles et matérielles, selon toute leur substance : *mundum resque omnes quæ in eo continentur et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam*. Implicitement, « le phénoménisme est condamné », je souscris tout à fait à cette affirmation d'un théologien de poids, car le phénoménisme « nie qu'il existe aucune substance et fait consister toute la réalité du monde dans des phénomènes (1) ».

Dans son application à l'apologétique, le phénoménisme se heurte également aux définitions formelles de la foi. Il dit : « rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires » ; le Concile du Vatican dit : « *divinæ revelationis signa certissima* » ; le phénoménisme poursuit : « les miracles ne sont vraiment miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà mûrs pour reconnaître l'action divine dans les événements les plus habituels » ; le Concile réplique : « *signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata* ». L'idéalisme continue : « à l'objectivisme de la foi on ne peut matériellement juxtaposer aucun réalisme intellectuel » ; le Concile déclare : « *fidei nostræ obsequium rationi consentaneum* » per « *externa revelationis argumenta, facta scilicet divina* ». L'idéalisme prononce : « Les résultats de la philosophie ne sont point composables avec les enseignements de la théologie (2) ». Le Concile définit : « *Neque solum fides et ratio inter se dissidere unquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt.* »

Il suffit de ces quelques antithèses. J'en pourrais, sans exagération, relever plus de cinquante pareilles dans les articles de M. Blondel, comme dans son livre sur l'*Action*. Tantôt elles s'opposent directement aux chapitres ou aux canons du Concile, tantôt elles contredisent une conclusion prochaine et rigoureuse

(1) Dr J. VAGANT. *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, I, 223.

(2) *Annales*, juin 257.

de leur doctrine. Il m'est donc permis, en toute justice pour le texte du jeune philosophe, — mais en toute charité pour ses intentions, plus orthodoxes que son texte, — de constater que son étude fourmille de propositions hérétiques, erronées ou téméraires.

Il m'en coûte d'user de semblables qualificatifs ; mais, encore une fois, je n'ai à juger que de la teneur logique des affirmations de M. Blondel. On regrette d'avoir à blâmer aussi sévèrement un de ces « jeunes » qui entreprennent et qui se dévouent ; mais qui aime bien châtie bien ; il faut châtier cet orgueil d'école et cette présomption de jeunesse qui traitent avec tant de désinvolture une tradition et une philosophie dont elles ignorent la valeur. Et puis cette jeunesse met trop de bravoure à vouloir « affronter les plus franches explications » et aussi trop de méfiance à « redouter cette discrétion flatteuse dans la critique qu'Aristote nomme l'eutrapélie » (1), pour s'offenser d'une pure note doctrinale, tout à fait méritée. Toute atténuation de notre pensée serait ici de la faiblesse et ressemblerait trop à ce libéralisme équivoque dont M. Blondel stigmatise les accommodements.

Je souhaite que ces considérations lui fassent comprendre le danger qu'il encourt dans sa foi et dans sa raison même, à vouloir s'enfermer dans la méthode d'immanence ; qu'elles lui fassent reconnaître la justesse de cette expression de M. Yves le Querdec, dont il s'irrite quelque peu : « une maladie intellectuelle ». Je souhaite que pour se tirer de la mauvaise posture où la mettent ses contradictions à la doctrine traditionnelle des théologiens et des apologistes, il ne nous serve plus son insoutenable distinction entre « le pseudo-philosophisme de la scolastique » qu'il faut « combattre impitoyablement » et son « rationalisme théologique » qu'on ne « saurait trop relever ». Je souhaite qu'il comprenne l'insuffisance de ce petit salut comme pour la forme, adressé aux idées thomistes de Léon XIII, lorsque le Pape nous présente la philosophie et la théologie scolastiques comme un bloc un et indivisible. M. Blondel n'a pas seulement à nous concéder

(1) *Annales*, mai, 132.

que la théologie scolastique « nous propose un objectivisme rationnel dont nous n'avons plus rien à infirmer, puisqu'il représente l'organisation la plus authentique des vérités dont l'Eglise a le dépôt » (1); il doit, si cette concession est sérieuse, reconnaître que cette organisation n'aurait pas de valeur théologique si les principes rationnels qu'elle assume n'avaient une valeur strictement philosophique : l'objectivité de notre connaissance est un premier principe de la métaphysique, supposé par la foi. Le nier, c'est les ruiner l'une et l'autre, à moins d'échapper aux conséquences logiques de sa thèse par une de ces contradictions pratiques, faiblesses humaines des philosophes et même des critiques, miséricordieusement permises par la grâce de Dieu. Il est plus d'une âme droite et simple qui en bénéficie. Dieu veuille que cela dure pour toutes jusqu'au moment où elles seront guéries de cette aberration intellectuelle : le criticisme subjectiviste.

J'ai fait allusion plus haut à une noble maxime platonicienne qui sert de devise et de cri d'armes à ce jeune groupe du *Sillon* dont j'ai signalé, tout amicalement, certaines tendances kantienne : « *Il faut aller au vrai avec toute son âme.* » Que ces jeunes gens y prennent garde, rien n'est plus fallacieux que cette belle maxime interprétée au sens idéaliste. Il ne faut pas aller au vrai philosophique par un acte de foi naturelle que le cœur ou l'action commanderait à la raison pratique ; il faut y aller par la raison spéculative, dont les idées, immanentes dans leur procédé, transcendantes par leur contenu, gravent en nous la ressemblance formelle de ce qui est : il faut donc se défier de ce fidéisme philosophique au bout duquel se trouve le scepticisme rationnel et religieux le plus absolu. Allons néanmoins au vrai avec toute notre âme ; mais d'abord avec toute notre raison qui, par elle-même, le saisit en soi, puis avec notre volonté qui le désire, et se délecte à le faire chercher par l'intelligence comme l'un des biens de la vie, d'autant plus parfait et d'autant plus désirable, qu'il nous unit à une réalité plus haute.

Fr. M.-B. SCHWALM,
des Frères Prêcheurs.

(1) *Annales*, juillet, 263.